

SCHLEIERMACHER

WOBBERMIN 125

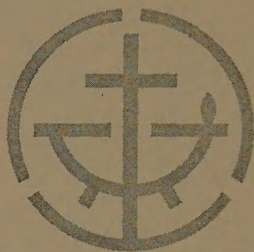
School of Theology at Claremont



1001 1397894

BX
4827
S3
W6

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

✓
SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND
RELIGIONSGESCHICHTE

HEFT 125



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

4827

S3

WG



SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

125

SCHLEIERMACHER UND RITSCHL
IN IHRER BEDEUTUNG FÜR DIE HEUTIGE
THEOLOGISCHE LAGE UND AUFGABE

VON

GEORG WOBBERMIN
PROFESSOR IN GÖTTINGEN



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Der zugrundeliegende Vortrag
wurde am 18. Januar 1927 bei der
Reichsgründungsfeier der Georg-August-Universität
zu Göttingen gehalten.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

„Deshalb steht mir fest, daß die Geringschätzung Schleiermachers und die jetzt grassierende Unfähigkeit, in der Theologie zu lernen, in der schönsten Uebereinstimmung miteinander stehen“.

Albrecht Ritschl.

Daß unter allen theologischen Lehrern unserer Georgia Augusta ALBRECHT RITSCHL, der ihr von 1864 bis zu seinem Tode im Jahre 1889 angehört hat, der weitaus einflußreichste gewesen ist, das ist — wie immer man über die Bedeutung und den Wert seiner Theologie urteilen möge — unbezweifelbar. Und ebenso ist unbezweifelbar, daß ALBRECHT RITSCHL in der Zeit seit und nach SCHLEIERMACHER überhaupt der einflußreichste deutsche evangelische Theologe, ja, ohne jede Einschränkung der einflußreichste evangelische Theologe gewesen ist. Das Verhältnis seiner theologischen Arbeit zu derjenigen SCHLEIERMACHERS klarzustellen ist denn auch ihm selbst immer ein sehr wichtiges Anliegen gewesen. Und da dieses Verhältnis auch für das Verständnis der heutigen theologischen Lage und Aufgabe entscheidend ist, soll es das Thema meiner Betrachtung in dieser Stunde sein.

RITSCHL hat bei jenen Versuchen, seine theologische Gesamtposition zu derjenigen SCHLEIERMACHERS in Beziehung zu setzen und mit ihr zu vergleichen, gern an ein Erlebnis seiner Kindheit angeknüpft, an eine persönliche Berührung mit SCHLEIERMACHER in früher Jugendzeit¹⁾. RITSCHL ist von

1) Für das Folgende verweise ich auf die Darstellung des Lebens RITSCHLS, die wir seinem Sohn OTTO RITSCHL, jetzt Professor der Theologie in Bonn, verdanken: ALBRECHT RITSCHLS Leben, 2 Bde., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1892 u. 1896. Diese außerordentlich sorgfältige Arbeit ist auch für das Verständnis der Theologie RITSCHLS von größter Wichtigkeit.

seinem 7. Lebensjahr an in Stettin aufgewachsen, wo sein Vater als Generalsuperintendent mit dem Titel eines evangelischen Bischofs von Pommern lebte. In Stettin hat ALBRECHT RITSCHL den gesamten Schulunterricht erhalten, hier im Jahre 1839 das Abiturientenexamen abgelegt, — auf demselben Stettiner Marienstiftsgymnasium übrigens, in dem 50 Jahre später ich selbst an gleicher Stelle stehen durfte. Im Jahre 1831, als RITSCHL im 10. Lebensjahre stand, hatte SCHLEIERMACHER mit RITSCHLS Vater in Stettin zu verhandeln gehabt. Bei dieser Gelegenheit haben RITSCHLS Eltern mit dem berühmten Gast eine Spazierfahrt nach dem nahegelegenen Frauendorf gemacht, auf die Albrecht mitgenommen wurde — und zwar vorne auf dem Kutscherbock. In eben diesem Umstand sah RITSCHL später den Vergleichungspunkt zwischen SCHLEIERMACHERS und seiner eigenen Theologie. Denn von dem Kutscherbock aus habe er im Verhältnis zu SCHLEIERMACHER schon damals den freieren und weiteren Blick gehabt¹⁾.

Diese Argumentation RITSCHLS zeugt gewiß von starkem Bewußtsein eigenen Wertes; gleichwohl kann sie nicht als zutreffend gelten. Der Vergleich müßte anders gewandt werden, um dem Sachverhalt zu entsprechen. Wer hinten im offenen Wagen sitzt, der hat — könnte man sagen — eher Neigung und Möglichkeit, auch nach allen Seiten hin weite Umschau zu halten, während der auf dem Kutscherbock Sitzende den Blick unverwandt nach vorn auf das Ziel gerichtet haben und diesem Ziel möglichst geradlinig zustreben muß. Das ist das tatsächliche Verhältnis zwischen SCHLEIERMACHERS und RITSCHLS wissenschaftlicher Arbeit. Die Vorzüge und die Mängel ihrer Positionen im Verhältnis zueinander erklären sich von hier aus. SCHLEIERMACHER war ungleich universaler als RITSCHL, viel mehr als er für das Gesamtgebiet der Religion und ihrer Beziehungen zum übrigen Geistesleben, insonderheit zur Philosophie, interessiert. RITSCHL

1) A. a. O. Bd. I, S. 11. Vgl. auch Bd. II, S. 246.

beschränkte sich bewußt und absichtlich auf die Erforschung des Christentums und der christlichen Kirchengeschichte, erreichte aber eben durch diese Beschränkung die stärkere Konzentration und die größere Zielsicherheit seines theologischen Denkens.

Dabei besteht im übrigen doch eine weitgehende Analogie zwischen ihrer ganzen Arbeitsrichtung und Arbeitsleistung, wie denn auch beide als Persönlichkeiten trotz ihrer Verschiedenartigkeit viel Verwandtes hatten. Beide ausgesprochen männliche Naturen, RITSCHL eckig und schroff, SCHLEIERMACHER weich von Gemüt, doch zugleich wie jener schneiden den Verstandes und eiserner Willenskraft. Beide freiheitlich gerichtet und für die Freiheit der Wissenschaft bis zum Äußersten eintretend; beide aber auch von unerschütterlicher vaterländischer Gesinnung, immer auf das Wohl und Gedeihen des deutschen Vaterlandes bedacht. Hat doch SCHLEIERMACHER an der patriotischen Erhebung vor und in den Freiheitskriegen den bedeutsamsten Anteil gehabt ¹⁾. Und RITSCHL hat hier in Göttingen zu den Ersten gehört, die in der 2. Hälfte der 60er Jahre gegenüber allem Partikularismus das gemeinsame Deutschtum und die übergreifende Wichtigkeit der Einheitlichkeit Deutschlands betont und durchgesetzt haben ²⁾.

In der fachwissenschaftlichen Arbeit gehören beide zusammen in der grundsätzlichen doppelseitigen Stellungnahme gegen den Rationalismus und alle Rationalisierung der Religion auf der einen, gegen die Orthodoxie und alle dogmatistische

1) Vgl. besonders: JOHANNES BAUER, Schleiermacher als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor hundert Jahren (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von HEINRICH HOFFMANN u. LEOP. ZSCHARNACK), Gießen 1908. — MARTIN RADE, Schleiermacher als Politiker (in der Sammel-schrift: Schleiermacher der Philosoph des Glaubens, Berlin-Schöneberg 1910, S. 125 ff.). — JOHANNES WENDLAND, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, Tübingen 1915, S. 121 ff.

2) Vgl. OTTO RITSCHL, a. a. O. Bd. II, S. 30 ff.

Verknöcherung der Religion auf der anderen Seite. Und insonderheit galt Kampf und Abneigung beider dem Parteiwesen, das sich in jenen einander entgegengesetzten Richtungen gleichmäßig festgesetzt hatte und von da her ja leider bis heute fortwirkt. SCHLEIERMACHER hat das unselige in die theologische Arbeit hineinreichende kirchliche Parteiwesen seiner Zeit, zumal das dem Geist der Wissenschaft völlig zuwiderlaufende Operieren mit festgelegten Parteischablonen, aufs schärfste gegeißelt¹⁾. Und RITSCHL ist nicht müde geworden, die Parteisucht als Grundübel des kirchlichen Lebens zu brandmarken²⁾. Er sah in ihr einen Mangel an sittlicher

1) Vgl. z. B. die 4. Anmerkung zu der dritten der „Reden über die Religion“ (3. Aufl. von 1821): „Die Lieblosigkeit unserer neuen Frommen, die sich nicht mit dem Zurückziehen von dem, was ihnen zuwider ist, begnügt, sondern jedes gesellige Verhältnis zu Verunglimpfungen benutzt, welche bald allem freien geistigen Leben gefährlich werden dürften, ihr ängstliches Horchen auf bestimmte Ausdrücke, nach denen sie den einen als weiß bezeichnen und den anderen als schwarz . . . Dies sind keine Zeichen eines geöffneten Sinnes, sondern vielmehr eines tief eingewurzelten krankhaften Zustandes . . .“ Dazu SCHLEIERMACHERS Aeußerung über seine Stellung in dem Kampf zwischen „Supernaturalisten“ und „Rationalisten“ am Schluß seines zweiten Sendschreibens an Dr. LÜCKE von 1829 (Gesammelte Werke, I. Abt., 2. Bd., S. 651 f.): „Ich bin überzeugt, Mißverständnisse sind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverständene ist . . . Schon die Namen sind eine höchst unglückliche Bezeichnung. Nun aber wird mit jenen Namen fortgerechnet . . . Was aber damit gewonnen ist, sehe ich nicht ein, und auch nicht, was wohl hindern könnte, . . . daß man nicht jeden, der nur nicht gerade an den äußersten Enden steht, könnte, wie man wollte, zum Rationalisten machen oder zum Supernaturalisten.“

2) Vgl. z. B. in RITSCHLS Schrift „Schleiermachers Reden über die Religion“ 1874, S. 86 ff.: „Daß es Parteien im Staate gibt, ist berechtigt . . . Umgekehrt schließt der Begriff der Kirche ein Recht von Parteien auf Existenz aus, und die Parteisucht wird im Neuen Testament zu den schweren Sünden gerechnet. Es ist also immer ein Zeichen von Krankheit der Kirche, wenn Parteien in ihr nicht als flüssige Gruppen, sondern als verhärtete Massen bestehen.“ — Vgl. auch die Vorrede zu Bd. III der „Geschichte des Pietismus“ (1886), sowie briefliche Aeußerungen bei OTTO RITSCHL, a. a. O., II, S. 97; 254, 445, 473, 475, 504.

Einsicht und sittlicher Bildung ¹⁾. Demgemäß hat denn auch die damalige juristische Fakultät der Universität Göttingen im Diplom ihres ihm verliehenen Ehrendoktorats besonders gerühmt, daß er sich stets für Recht und Gerechtigkeit eingesetzt habe ²⁾.

In der Tat hat das evangelische Christentum Deutschlands in den letzten 100 Jahren unter nichts anderem so sehr gelitten wie unter dem elenden Parteiwesen, das die kirchenbildende Kraft des deutschen Protestantismus sich recht auszuwirken immer wieder gehindert, mindestens sehr stark geschwächt hat ³⁾. Und der theologischen Wissenschaft droht auf diese Weise das wichtigste Erfordernis aller wissenschaftlichen Forschung, der Wille zur Objektivität, verloren zu gehen oder doch geschwächt zu werden. Der Reformation und des Geistes Luthers ist diese Art des Parteiwesens unwürdig.

So ist denn auch für SCHLEIERMACHER wie für RITSCHL in ihrem Kampf gegen das Parteiwesen das Bestreben leitend gewesen, Sinn und Zweck der Reformation zur vollen Entfaltung zu bringen. Demgemäß urteilt SCHLEIERMACHER in diesem Zusammenhange: „Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener diese nicht hindert, und diese jenen nicht ausschließt: dann leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer anderen, wie

1) Vgl. in der in der vorigen Anm. genannten Schrift über Schleiermachers Reden S. 88.

2) Vgl. OTTO RITSCHL, a. a. O. S. 396: *scribendo, docendo, munera gerendo juris et justitiae semper sacerdoti*.

3) Vgl. hierzu die kürzlich von anderem Ausgangspunkt aus und unter anderem Gesichtswinkel vorgetragenen Ausführungen von OTTO DIBELIUS, die doch in ihrem Resultat das oben ausgesprochene Urteil belegen: *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927, S. 50 ff., S. 252 ff.

und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge“. Indes SCHLEIERMACHER fügt auch sofort hinzu: „Meine feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage sei schon damals gelegt, und es tue nur not, daß wir zum bestimmteren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch zu lösen“¹⁾.

Uebrigens hat SCHLEIERMACHER von vornherein neben dem Bestreben, den Protestantismus neu zu beleben und in seiner Unterschiedenheit vom Katholizismus rein durchzubilden, doch auch ganz bewußt und ausgesprochenerweise das andere befürwortet, den Weg zu einer künftigen Aufhebung des Gegensatzes beider Kirchen frei zu lassen und soweit wie möglich anzubahnen²⁾. Doch war er sich auch darüber ganz klar, daß die vorzeitige Aufhebung des Gegensatzes den Untergang des Christentums selbst bedeuten würde und daß einstweilen die Stunde für die Aufhebung noch nicht gekommen sei³⁾.

Als im August 1925 in Stockholm die durch den schwedischen Theologen SÖDERBLOM veranlaßte Weltkonferenz für praktisches Christentum tagte, da ist mehrfach ganz unverkennbar in die Erscheinung getreten, daß SÖDERBLOMS Unternehmen in beiderlei Hinsicht den Geist und die theologische Denkweise SCHLEIERMACHERS zur Voraussetzung hat und fortsetzt. Und von der für den kommenden Herbst geplanten, gleichfalls durch SÖDERBLOM angeregten „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung der Kirchen“ wird voraussichtlich und hoffentlich das gleiche zu sagen sein. Denn

1) Sendschreiben an Dr. LÜCKE; Sämtl. Werke, 1. Abt., Bd. II, S. 617 f. — Kritische Sonderausgabe von HERM. MULERT, Gießen 1908 (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von HEINRICH HOFFMANN u. LEOP. ZSCHARNACK, 2. Quellenheft), S. 40.

2) Vgl. den Brief an GUST. v. BRINKMANN vom 17. Dez. 1809. JONAS u. DILTHEY: Aus Schleiermachers Leben; in Briefen, Bd. IV, 1863, S. 172.

3) Vgl. den „Zusatz“ (später als „Nachrede“ bezeichnet) zu den Reden über die Religion vom Jahre 1806, S. 371. Sämtl. Werke, 1. Abt., Bd. I, S. 456. Kritische Ausgabe von BERNH. PÜNJER, S. 303.

beide Veranstaltungen müssen sich gegenseitig ergänzen und wechselseitig fördern. Das ganze doppelseitige Unternehmen SÖDERBLOMS läßt sich ja auch geradezu als Weiterführung der auf SCHLEIERMACHER zurückgehenden Unionsbestrebungen zwischen lutherischem und kalvinisch-reformiertem Protestantismus ansehen.

RITSCHL an seinem Teil hat als seine Hauptaufgabe angesehen, die bisher nicht zu voller Geltung gelangte Gesamtanschauung Luthers vom christlichen Glauben und Leben wirksam zu machen¹⁾. Besonderes Gewicht legte er dabei darauf, gerade das praktische Lebensideal der Reformation in seinem Unterschied von demjenigen des Katholizismus erkennen zu lassen²⁾. Das letztere gipfele im Mönchtum d. h. in den zusammengehörigen Forderungen der Weltflucht und der um ihrer selbst willen gepflegten Kontemplation und kontemplativen Mystik. Diesem katholischen Lebensideal gegenüber bestehe dasjenige der Reformation in der Treue im Beruf, durch welche die sittlichen Aufgaben des Lebens erfüllt werden, und zugleich — nicht abgesondert davon — in einem religiösen Verhalten, das in dem Glauben an Gottes Vorsehung geübt wird. Die entscheidende Forderung dieses Lebensideals geht also nach RITSCHL auf das sittliche Streben, in dem konkreten Beruf durch größtmögliche Leistungen innerweltlicher Kulturarbeit Treue und Zuverlässigkeit zu bewahren, und zwar in einem unerschütterlichen Vertrauen zu

1) Vgl. Geschichte des Pietismus, Bd. III, 1886, Vorrede, S. 6.

2) Unter diesem Gesichtspunkt hat RITSCHL seine Gedanken am schärfsten und klarsten in dem Vortrag über „Die christliche Vollkommenheit“ (1874, 2. Aufl. 1889) zusammengefaßt. Er enthält nach RITSCHLS eigener Angabe den „praktisch-religiösen Ertrag seiner Theologie, also auch das Ergebnis der Versöhnungslehre.“ Vgl. OTTO RITSCHL, a. a. O. Bd. II, S. 156 f. — Vgl. auch RITSCHLS Lutherrede vom 10. Nov. 1883 in „Drei akademische Reden“, 1887, S. 5 ff.; sowie seine letzte, erst nach seinem Tode herausgegebene Schrift: *Fides implicita*, Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche 1890.

Gott, das den Menschen befähigt, sich durch Demut und Geduld über die Welt zu erheben. Denn in der von Luther wiederentdeckten Freiheit des Christenmenschen, in der Freiheit seines Vertrauens auf Gott, werde die Herrschaft über die Welt anschaulich, welche aus der Versöhnung mit Gott durch Christus entspringe. Das ist der Gedankengang des großen Werkes RITSCHLS über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ¹⁾. Demnach ist dann für RITSCHL das Vertrauen auf Gott auch in der scheinbar hoffnungslosesten Lage, das Vertrauen auf Gott gegen den Augenschein die Probe des rechten Protestantismus.

Von hier aus kam dann aber RITSCHL auch zu scharfem Einspruch gegen SCHLEIERMACHER. RITSCHL meinte nämlich, im Pietismus den Gegensatz gegen jenes Lebensideal der Reformation sehen zu müssen. Der Pietismus sei mönchische Frömmigkeit und nichts anderes. Demgemäß auch RITSCHLS Urteil über die Bekenntnisse einer schönen Seele in Goethes Wilh. Meister: er als evangelischer Theologe würde es in der Nähe dieser Dame ebensowenig ausgehalten haben wie Goethe ²⁾. Und für den Pietismus seiner eigenen Zeit machte nun RITSCHL gerade SCHLEIERMACHER verantwortlich, da dieser, der in der Brüdergemeinde aufgewachsen war, von da her die pietistisch-ästhetisierende Beurteilung und Pflege der Religion

1) Bd. I: Die Geschichte der Lehre, 1870; 2. Aufl. 1882. — Bd. II: Der biblische Stoff der Lehre, 1874; 2. Aufl. 1882, 3. Aufl. 1889. — Bd. III: Die positive Entwicklung der Lehre, 1874; 2. Aufl. 1883; 3. Aufl. 1888. — Eine kürzere Darstellung der theologischen Gesamtposition RITSCHLS bietet der „Unterricht in der christl. Religion“, 1875, 3. Aufl. 1886 (5. Aufl. 1895).

2) Diese Aeußerung RITSCHLS findet sich in einem Brief an HERMANN SCHOLZ vom 28. Okt. 1877. Vgl. OTTO RITSCHL, a. a. O., Bd. II, S. 313. SCHOLZ hatte sich als Theologiestudent der Brüdergemeinde an RITSCHL angeschlossen, hat aber später seinen Dienst in der Brüdergemeinde aufgegeben.

in sein späteres Leben hinübergangen habe ¹⁾. In seinen „Reden“ behandle er die Religion geradezu als eine Abart des Kunstsinnes ²⁾. In vergrößernder Ueberbietung dieses Urteils RITSCHLS ist neuerdings sogar gesagt worden, SCHLEIERMACHER sei überhaupt bloß von ästhetischen Anschauungen und Interessen geleitet gewesen; er sei im Aesthetizismus befangen geblieben ³⁾.

Schon die Beurteilung des ganzen Sachverhalts durch RITSCHL selbst ist in mehrfacher Hinsicht zu beanstanden und demgemäß beträchtlich einzuschränken. Wohl definiert SCHLEIERMACHER in den Reden die Religion als Anschauung und Gefühl des Universums; und er sagt, Religion und Kunst ständen nebeneinander als zwei befreundete Seelen.

Indes das Universum ist ihm nicht der Inbegriff der Sinnenwirklichkeit rein als solcher, sondern es enthält als entscheidendes Moment den Hinweis auf den letzten über die gesamte Sinnenwelt hinaus liegenden Wirklichkeitsgrund. Es müßte also jedenfalls heißen, die Religion sei für SCHLEIERMACHER eine höhere Art Kunstsinne, nicht einfach eine Abart desselben. Doch auch das reicht zur Charakteristik der Gesamtposition SCHLEIERMACHERS nicht zu. Denn in seinem späteren Hauptwerk, der Glaubenslehre, bezeichnet SCHLEIERMACHER das Christentum ausdrücklich als teleologische Religion, weil für seinen Charakter die sittliche Aufgabe maßgebend sei. So grenzt er das Christentum von der ästhetischen Art der Frömmigkeit direkt ab ⁴⁾. Die vorher schon erwähnte modernste

1) Der Titel der oben (S. 6, Anm. 2) schon genannten Schrift lautet vollständig: „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands“. Vgl. besonders die §§ 11—13 dieser Schrift.

2) Vgl. in der genannten Schrift S. 26 ff.

3) So FERDINAND KATTENBUSCH, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 1926, S. 107 ff.; S. 145.

4) Der christl. Glaube, 2. Aufl., § 11: „Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, in der alles bezogen wird auf die durch Jesus von

Uebersteigerung des RITSCHLSCHEN Urteils zu der These, SCHLEIERMACHER sei überhaupt von bloß ästhetischen Interessen geleitet gewesen, er sei im Aesthetizismus befangen geblieben, erweist sich also erst recht als völlig unhaltbare Behauptung¹⁾. Sie wird ja auch schon allein durch den regen Anteil SCHLEIERMACHERS am staatlichen Leben widerlegt, einen Anteil, für den ihm der Grundsatz leitend war, den er in die Frage gefaßt hat: „Was kann uns alles, auch das vortrefflichste Arbeiten nach innen helfen, wenn nicht zugleich das Richtige geschieht, um die äußere Existenz und Unabhängigkeit zu sichern“²⁾?

Wie SCHLEIERMACHER immer wieder als Christenpflicht eingeschärft hat, in konkreter Lage den Willen Gottes zu tun und nicht schlaffer Untätigkeit zu verfallen, so war er überzeugt und hat dieser Ueberzeugung unzweideutigen Ausdruck gegeben, daß alle, die Gott zu etwas Großem berufen hat — nicht nur in politischen Dingen, sondern auch im Gebiet der Wissenschaften und in den Angelegenheiten der Religion — immer solche gewesen sind, die von ganzem Herzen ihrem Volke anhängen und dieses fördern, heilen und stärken wollten³⁾. Das ist ganz gewiß nicht Aesthetizismus, sondern genau im Gegenteil: schärfste Ablehnung und Bekämpfung desselben. Und wenn sich SCHLEIERMACHER trotz seines Bruches mit

Nazareth vollbrachte Erlösung“. — Von „teleologischer“ Frömmigkeit im Unterschied zur „ästhetischen“ spricht SCHLEIERMACHER in dem Sinne, daß für jene „die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe“ entscheidend ist. Demgemäß urteilt er, daß „im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden.“ Vgl. a. a. O. § 9.

1) Vgl. hierzu Zusatz I: FERD. KATTENBUSCH über Schleiermacher und Ritschl.

2) Vgl. den Brief an GUST. V. BRINKMANN vom 11. Februar 1809. JONAS u. DILTHEY: Aus Schleiermachers Leben, in Briefen. Bd. IV, 1863, S. 168.

3) In dieser Formulierung in der Predigt vom 24. August 1806 (2. Sammlung, Nr. 3).

der Brüdergemeinde später wieder als einen Herrnhuter höherer Ordnung gefühlt und bezeichnet hat ¹⁾, so bedeutete doch für ihn diese höhere Ordnung die Ausschaltung aller der Züge, die RITSCHL am Pietismus als unevangelisch oder gar als fetischistisch ²⁾ empfand. Ja, wenn nach RITSCHLS Urteil das Vertrauen auf Gott gegen den Augenschein die Probe des rechten Protestantismus ist, dann ist SCHLEIERMACHER der echte Protestant gewesen, praktisch als solcher bewährt sowohl in der Zeit der vaterländischen Not und Erhebung wie in der nachfolgenden der politischen und kirchenpolitischen Reaktion, deren Anwälte ihn um Amt und Einkommen zu bringen strebten, indem sie ihn nicht nur bestimmter „verbrecherischer“ Betätigungen, wie der Billigung und Beförderung des „Turn- und übrigen unangemessenen Geistes unter der Jugend“, sondern auch allgemein „der ganzen widersetzlichen und schlechten Richtung seines Gemüts“ zu beschuldigen versuchten ³⁾.

Am Neujahrstage nach dem Unglücksjahr 1806 hat SCHLEIERMACHER über die Frage gesprochen, was der Mensch zu fürchten habe und was er nicht fürchten solle. „Seht“, sagte er, „so führen uns Furcht vor Gott dem Herrn und Furchtlosigkeit vor allem anderen vereint zu jener Schönheit des

1) In einem Brief an GEORG REIMER vom 30. April 1807. Vgl. JONAS u. DILTHEY, a. a. O., Bd. I, 2. Aufl. 1860, S. 295.

2) So in einem Brief an ADOLF HARNACK vom 29. Okt. 1884. Vgl. OTTO RITSCHL, a. a. O., S. 461.

3) Der Versuch ist schließlich nicht zur Ausführung gelangt. Vgl. die aktenmäßigen Mitteilungen von MAX LENZ, Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Bd. II, 1910, S. 78 ff.; S. 172 ff. Bd. IV, 1910, S. 422 ff. — Die vollständige Liste der Anklagepunkte lautete: 1. Teilnahme an den politischen Umtrieben überhaupt; 2. Teilnahme an den Verbindungen und Umtrieben auf den Universitäten; 3. Billigung und Beförderung des Turn- und übrigen unangemessenen Geistes unter der Jugend; 4. Mißbrauch der Kanzel zur Beförderung politischer Ansichten und Zwecke; 5. Mißbrauch des akademischen Lehramts zu eben diesen Zwecken; 6. Verbrecherische Äußerungen gegen S. Maj. den König.

Lebens, daß der heiligste Ernst und die gewissenhafteste Treue auf dem Gebiete der Pflicht sich verbinden mit dem ruhigen Frohsinn und der heiteren Leichtigkeit, welche dem Spiele des irdischen Wechsels gelassen zusieht, und ohne Seufzer und Tränen fahren läßt, was vergänglich ist“, — „ein Zustand“, fügt er nochmals hinzu, „zu welchem wir unter allen Umständen dadurch gelangen werden, daß wir Gott fürchten und sonst nichts“¹⁾). An diesen Sätzen SCHLEIERMACHERS hat sich in der schwersten Zeit der nachfolgenden Jahre der Staatsminister Freiherr vom Stein, dem der Wiederaufbau des preußischen Staates in erster Linie zu danken ist, aufgerichtet und aus ihnen neue Kraft geschöpft, gerade auch damals, als er — auf Napoleons Befehl geächtet — im Januar 1809 auf einsamem Schlitten in Nacht und Nebel der Grenze zueilte²⁾). Und in SCHLEIERMACHERS Konfirmandenunterricht hat dann auch der Mann gesessen, der später das Wort geprägt hat: Wir Deutsche fürchten Gott, sonst nichts in der Welt — ein Wort, an das wir nun freilich heute auch nur gegen den Augenschein in Zukunftshoffnung glauben können, indes auch glauben sollen und glauben wollen.

Aber eben dieser Bismarck hat auch, wie erst jetzt bekannt geworden ist — ich darf mich auf eine Mitteilung unseres Historikers und Bismarck-Forschers, des Herrn Kollegen A. O. MEYER, beziehen — die sog. Losungen der Brüdergemeinde, d. h. ihre Kalender mit Bibelsprüchen und Nachweisungen von Bibeltexten, nicht nur gelegentlich, sondern Jahrzehnte hindurch täglich zu innerer Sammlung benutzt.

RITSCHLS Urteil über den Pietismus ist deshalb einseitig und überspitzt, weil die in dieses Urteil hineinragende Frage der Mystik viel zu kompliziert ist, als daß sie durch eine so einfache Formel wie diejenige RITSCHLS, die Mystik sei nicht nur unchristlich, sondern geradezu irreligiös, gelöst werden

1) Predigten SCHLEIERMACHERS, 2. Sammlung, Nr. 7.

2) MAX LEHMANN, Freiherr vom Stein, Bd. III, 1905, S. 17.

könnte. Die radikale Mystik gefährdet allerdings die Religion, sofern sie durch Aufhebung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses die Voraussetzung des religiösen Glaubens selbst zu zerstören droht. Aber ein Element mystischer Art gehört doch zu den Grundmotiven und Grundtendenzen der Religion wesensmäßig hinzu. Das genauer zu bestimmen ist eine Aufgabe, die nur durch religionspsychologische Analyse zu vollziehen ist. Es handelt sich letztlich darum, daß das echt religiöse Streben nach einem unmittelbaren Beziehungsverhältnis zu Gott von der radikalen Mystik in dasjenige nach einem völlig unvermittelten Verhältnis umgebogen wird ¹⁾.

Jener Aufgabe aber steht SCHLEIERMACHER, ohne sie freilich bereits im einzelnen angegriffen und durchgeführt zu haben, doch instinktiv und intuitiv ungleich näher als RITSCHL.

Auf christlichem Boden verschiebt sich dann in der genannten Weise auch das Verhältnis zu Jesus Christus als dem geschichtlichen Vermittler der Selbstoffenbarung Gottes. Nun hat RITSCHL freilich die Bedeutung des geschichtlichen Jesus Christus für die christliche Gesamtweltanschauung und Lebenshaltung stärker betont als SCHLEIERMACHER. Die Person des Stifters, sagt RITSCHL, sei nicht nur der Schlüssel für die christliche Weltanschauung und der Maßstab für die Selbstbeurteilung und das sittliche Streben der Christen, sondern auch der Maßstab dafür, wie das Gebet beschaffen sein muß, in welchem die individuelle wie die gemeinsame Verehrung Gottes besteht ²⁾. Immerhin hat auch SCHLEIERMACHER grundsätzlich gefordert, im Christentum müsse alles auf die durch Jesus von Nazareth beschaffte Erlösung bezogen werden ³⁾. Und andererseits ist

1) Vgl. die eingehende Darlegung dieses Sachverhalts, die ich in Auseinandersetzung mit anderen Theorien, besonders denen von HEILER und SÖDERBLOM, in meinem „Wesen der Religion“ gegeben habe, S. 269—304. Dazu die Anwendung auf das Christentum in meinem „Wesen und Wahrheit des Christentums“, S. 391 ff.

2) Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, 3. Aufl., S. 193.

3) Der christl. Glaube, 2. Aufl. § 11.

RITSCHLS Begriff des geschichtlichen Jesus Christus nicht eindeutig. Er ist das Einfallstor, durch das sich in seine und seiner Anhänger Theologie ein einseitiger Historismus eingedrängt hat ¹⁾.

Damit kommen wir auf den Kernpunkt für die Bestimmung des Verhältnisses der theologischen Leistungen beider Männer zu einander. Er liegt im Methodischen.

Wie alle wissenschaftliche Forschung ihr spezifisches Merkmal in dem methodischen Charakter ihrer Arbeit hat, so speziell auch die theologische und am allermeisten die theologisch-systematische. SCHLEIERMACHER und RITSCHL ragen aus der großen Zahl der evangelischen Theologen der letzten hundert Jahre deshalb hervor, weil sie für die Bestimmung der theologischen Arbeitsmethode Epochemachendes geleistet haben.

Beider Interesse ist denn auch bewußterweise auf diesen Punkt gerichtet gewesen. Von dem doppelten Gegensatz gegen Rationalismus und Orthodoxie aus einen neuen methodischen Ansatz für die evangelische Theologie zu finden hat SCHLEIERMACHER als seine theologische Hauptaufgabe empfunden. Und ebenso hat RITSCHL auf die Erkenntnis und Handhabung des richtigen d. h. sachgemäßen methodischen Prinzips immer das größte Gewicht gelegt, so wenig er im übrigen ein Freund bloß abstrakter Erörterungen der Prinzipienfragen ohne Eingehen auf die konkreten Probleme war.

Dabei ist es gleichmäßig beider Bestreben gewesen, die methodische Besinnung streng im Sinne der leitenden Ideen der Reformation Luthers zu gestalten.

Deshalb setzt RITSCHL, wenn wir jetzt zunächst auf ihn sehen, mit dieser Besinnung bei einem wichtigen und be-

1) Näheres darüber in meinem „Wesen und Wahrheit des Christentums“, Kap. VII (S. 265 ff.): „Der Christusglaube der christl. Religion“. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit AD. V. HARNACK und ERNST TROELTSCH, a. a. O. S. 14 ff.

rühmten Satz Luthers ein. Indem Luther im großen Katechismus die Grundfrage aller Religion, die Frage nach Gott aufwirft — die Frage, was Gott sei — gibt er die Antwort: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also, daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben.“ Und er fügt noch hinzu: „Wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott.“

Das Auffallende und Bemerkenswerte an diesen Sätzen Luthers ist dies, daß er seine Antwort auf die Frage nach Gott zunächst ins Subjektive, ins Religionspsychologische wendet: „ein Gott heißet das, dazu man — also der Mensch — sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten.“ Da erhebt sich nun freilich sofort der Einwand: ja, führt denn dann diese Wendung ins Subjektive nicht notwendig zum bloßen Subjektivismus, zum Illusionismus, zum Standpunkt FEUERBACHS, dem Gott nur Spiegelbild menschlicher Wünsche ist? Indes so meint es Luther ganz und gar nicht, in keiner Weise und um keinen Preis. Vielmehr ist ihm Gott nicht nur überhaupt vollste Wirklichkeit, sondern durchaus die höchste, die absolute, die allein absolute Wirklichkeit.

Aber das meint Luther allerdings, und darauf legt er der Scholastik gegenüber den entscheidenden Ton, daß wir an Gott nur durch den Glauben und im Glauben herankommen. Daher sein Grundsatz: der Glaube und Gott gehören zuhaufe; d. h. in unsere Sprache übersetzt: sie gehören aufs engste zusammen, sie sind voneinander gar nicht zu trennen, — nämlich wohlverstanden: für uns Menschen gehören sie aufs engste zusammen, sind sie gar nicht voneinander zu trennen. Daraus folgt dann weiter: rein verstandesmäßig, mit den Mitteln des bloßen Intellekts, können wir Gott nicht fassen und kommen wir an Gott nicht heran. Nur im Glauben und

durch den Glauben vermögen wir es. Der Glaube und Gott gehören zuhaufe. Deshalb darf dann aber auch der Glaube seinerseits nicht wieder in verstandesmäßige Erkenntnis umgesetzt oder solcher doch angenähert werden; er darf nicht in ein Fürwahrhalten von Lehren und Satzungen umbogen werden. Nein, solcher Glaube ist eine gewissensmäßige Ueberzeugung innerlichster Art, die ein persönliches Verhältnis zu ihrem Objekt, also zu Gott, zur Voraussetzung hat.

Indem RITSCHL diesen Ansatz Luthers für die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie fruchtbar zu machen sucht, gelangt er in Anlehnung an Gedanken HERM. LOTZES¹⁾ zur Aufstellung seiner sog. Theorie der Werturteile. In jenen Sätzen Luthers liege die Einsicht, daß die religiöse Erkenntnis eine Erkenntnis in Werturteilen und zwar in direkten Werturteilen sei, während die wissenschaftliche Erkenntnis von Werturteilen, die das Interesse wecken und wachhalten, wohl begleitet, aber keinesfalls geleitet werden dürfe. Die Klarstellung dieses Unterschiedes zwischen religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis durch eine Theorie der Werturteile müsse demgemäß für die theologische Methode grundlegend sein. Indes die in diesem Sinne entworfene Theorie der Werturteile RITSCHLS hat doch in methodischer Hinsicht fast nur negative Bedeutung, indem sie vor dem Abgleiten auf das scholastische Geleise warnt. Dadurch wird zwar für die geschichtlichen Gebiete die strenge und unbefangene historische Forschung gewährleistet. Aber der theologischen Systematik wird damit keine positive Anweisung für die methodische Einzelarbeit gegeben. Und das wirkt dann, da das Wesen der Theologie als Wissenschaft gerade in dem Ineinandergreifen historischer und systematischer Arbeit liegt, doch auch wieder auf das historische Gebiet zurück, indem es entweder den Zu-

1) Die Einwirkung LOTZES auf die theologische Arbeit RITSCHLS tritt im 3. Band der Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung mehrfach hervor.

sammenhang mit der Systematik zerreißt, oder aber Unsicherheit und Unklarheit in die historischen Prinzipien selbst bringt. Hierin ist es denn auch begründet, daß RITSCHLS Theorie der Werturteile zu schwerwiegenden Mißverständnissen geführt hat, vor allem zu dem, daß die Werturteile in ausschließenden Gegensatz zu Seinsurteilen gesetzt werden¹⁾. So gewiß dies letztere der Absicht RITSCHLS widerspricht, setzt doch an diesem Punkt seine Ablehnung aller Metaphysik ein, die dann infolge der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Metaphysik“ auch in seiner eigenen Schule zu vielfacher Verwirrung Anlaß gegeben hat²⁾.

SCHLEIERMACHER hatte jene Erwägung Luthers bereits an einem tiefer liegenden Punkt zu fassen und methodisch fruchtbar zu machen gesucht, nämlich an dem Punkt, wo die von ihm aufgenommene Erkenntniskritik Kants,

1) Vgl. hierüber OTTO RITSCHL: „Ueber Werturteile“, 1889; und MAX REISCHLE: „Werturteile und Glaubensurteile“, 1900.

2) An diesem Punkt habe deshalb ich selbst mit meiner Stellungnahme zu RITSCHL und seiner Schule eingesetzt, ihrer Ablehnung aller Metaphysik die These entgegenstellend: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich („Theologie und Metaphysik“, 1900). Dabei fasse ich aber den Begriff „Metaphysik“ nicht in der Beschränkung auf rationale und spekulative Metaphysik, sondern im Sinne aller Ontologie überhaupt; und ich habe dann die von mir befwortete Metaphysik ihrer Art nach als „Metaphysik des Glaubens“ bestimmt. Heute sage ich lieber: Ontologie des Glaubens, um keinen Zweifel darüber zu lassen, daß ich auch meinerseits die metaphysische Spekulation innerhalb der theologischen Arbeit ablehne. Uebrigens umschließt auch die dialektische Theologie einen starken Einschlag metaphysischer Spekulation, nur ohne sich selbst desselben bewußt zu sein oder ohne ihn wenigstens klarzustellen. Das entspricht aufs genaueste der bei ihrem Vorgänger und Lehrmeister KIERKEGAARD vorliegenden Situation. Denn auch KIERKEGAARDS Gesamtposition ist in gleicher Weise in sich selbst zwiespältig. Der schwedische Theologe TORSTEN BOHLIN hat das Verdienst, diesen Sachverhalt durch eine sehr eingehende und sorgfältige Untersuchung klargestellt zu haben. Vgl. sein umfangreiches Werk „Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang“, deutsch 1927.

die kopernikanische Umkehrung des Denkens durch Kant, sich mit der von Luther herkommenden Linie kreuzt. Für Luther selbst ist ja in jener ganzen Erwägung der leitende Gesichtspunkt nicht der der Werturteile, sondern der der religiösen Erfahrung und zwar der religiösen Erfahrung als Glaubenserfahrung: allein das Glauben und Trauen des Herzens macht beide, Gott und Abgott, und demgemäß: der Glaube und Gott gehören zuhaufe. Daher denn Luther auch so nachdrücklich einschärft, daß niemand Gott und Gottes Wort recht verstehen kann, er versuch' es und empfind's denn in eigener Erfahrung —, der Erfahrung nämlich des eigenen Glaubens¹⁾.

Diese Einsicht Luthers hat SCHLEIERMACHER in seinem Hauptwerk, der Glaubenslehre, in Beziehung gesetzt zum Kantschen Kritizismus und sie so zum Angelpunkt der methodisch theologischen Arbeit zu machen gesucht. Er hat durch eben diesen Versuch auch grundsätzlich den Anfang damit gemacht.

Dieser Versuch SCHLEIERMACHERS ist allerdings von seinen Zeitgenossen nicht verstanden worden. Und er ist in seinem entscheidenden Kern auch weiterhin unverstanden geblieben, mißverstanden und mißdeutet worden. Erst jetzt bahnt sich das richtige Verständnis an. Zweierlei trägt die Schuld an diesem Verhängnis. Erstlich der Einfluß HEGELS und der HEGELSCHEN Philosophie auf die Generation nach SCHLEIERMACHER. Unter diesem Einfluß haben die Kritiker SCHLEIERMACHERS von vornherein die Bedeutung seiner Glaubenslehre für seine Gesamtlebensarbeit nicht richtig verstanden, sondern unterschätzt. Und das wirkt bis heute nach. Ja, es ist gerade heute in der von KARL BARTH ausgegangenen Bewegung in schröffster Einseitigkeit zur Geltung gelangt²⁾. Man meint

1) „Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt,“ 1521. Vorrede und Eingang.

2) Das typische Musterbeispiel ist EMIL BRUNNER, Die Mystik und das Wort, 1924. Vgl. meine Besprechung des Buches in der Theol. Literaturzeitung, 1924, Nr. 12, S. 241 ff.

SCHLEIERMACHER ausschließlich von seinen Versuchen philosophischer Systembildung aus verstehen zu müssen und interpretiert die Glaubenslehre in diesem Sinne. Das ist nun schon deshalb zu beanstanden, weil uns solche Versuche philosophischer Systembildung nur aus dem Nachlaß SCHLEIERMACHERS in einander vielfach widersprechenden Formen, nicht aber aus eigener Publikation SCHLEIERMACHERS bekannt sind, während er die Glaubenslehre unter eigener Verantwortung zweimal in einem Abstand von fast 10 Jahren in die Öffentlichkeit gebracht und außerdem vor dem Beginn der zweiten Bearbeitung ausführlich Rechenschaft über die Richtlinien sowohl des Werkes selbst, wie speziell der zweiten abschließenden Gestalt gegeben hat¹⁾.

Aber mehr als das. Jene Beurteilung des Sachverhaltes überschätzt die rein philosophische Bedeutung SCHLEIERMACHERS. Es ist zwar kein Geringerer als SCHELLING gewesen, der schon den jugendlichen SCHLEIERMACHER (den Redner über die Religion) mit den ersten Originalphilosophen auf eine Linie gestellt wissen wollte²⁾. Indes SCHELLING ist in dieser Hinsicht aus bald zu nennendem Grunde kein einwandfreier Zeuge. Und SCHLEIERMACHER selbst hat über seine philosophischen Leistungen sehr viel bescheidener und gewiß richtiger gedacht. Er hat sie als dilettantische Versuche empfunden. Er hat gewußt und mit Nachdruck betont, daß er als Philosoph nur Dilettant sei, daß sein eigentliches Arbeitsgebiet in anderer Richtung liege, in der spezifisch theologischen³⁾. Und gerade der Glaubenslehre hat SCHLEIERMACHER die Aufgabe gestellt, die christliche Religion aus ihren eigenen religiösen Motiven heraus zur Entfaltung zu bringen⁴⁾. Er hat als das schlimmste und grellste Miß-

1) „Ueber meine Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Herrn Dr. LÜCKE.“ Gesammelte Werke, Zur Theologie, Bd. II, S. 577 ff.

2) Aus Schellings Leben. In Briefen, Bd. I, S. 345.

3) Vgl. in den Sendschreiben an Dr. LÜCKE, a. a. O., S. 625.

4) Sendschreiben, a. a. O. S. 638.

verständnis die Ansicht bezeichnet, daß seine Glaubenslehre eine spekulative Tendenz habe und auf einem spekulativen Grunde ruhe¹⁾. Und er hat ausdrücklich erklärt, daß jeder philosophisch-spekulative Satz, der sich etwa in seiner Glaubenslehre finde, zu Unrecht in ihr stehe, daß er auszumerzen oder zu ersetzen sei²⁾.

Demgemäß ist sein ausgesprochener Vorsatz gewesen, seinem philosophisch-spekulativen Dilettantismus keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre zu gestatten³⁾. Er fügt dann freilich hinzu, wie weit es ihm mit diesem Vorsatz gelungen sei, das sei eine andere Frage.

Und damit kommen wir auf das 2. Moment, das SCHLEIERMACHERS Grundintention hat verkennen lassen und auch heute noch immer wieder verkennen läßt. Entgegen seiner ausgesprochenen Absicht hat doch seine philosophisch-spekulative Position, die sich mit SCHELLINGS Identitäts-Philosophie berührt, seine theologische Arbeit in ihren Entscheidungen nicht unbeträchtlich beinflußt. Aber der methodische Ansatz ist davon unabhängig; er kann daher unter voller Ausschaltung jener und jeder ähnlichen Einwirkung durchgeführt werden. Dabei bleibt außerdem noch vorbehalten, daß die so gefaßte und durchgeführte theologische Arbeit indirekt doch auch für die Philosophie manchen bedeutsamen Ertrag abwerfen kann und abwerfen wird. Und gerade so verhält es sich auch mit der theologischen Arbeit SCHLEIERMACHERS, die z. B. auf ihrem eigenen Gebiet wichtige Gesichtspunkte der in der heutigen Philosophie sog. phänomenologischen Betrachtungsweise vorbereitet, teilweise geradezu vorweggenommen hat⁴⁾.

1) Sendschreiben, a. a. O. S. 609.

2) Sendschreiben, a. a. O. S. 651.

3) Sendschreiben, a. a. O. S. 650.

4) Auf diesem Sachverhalt d. h. auf der Vermittlung durch SCHLEIERMACHER beruht es auch, daß meine eigene „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“ in methodischer Hinsicht teil-

In der kürzesten und präzisesten Formulierung lautet nun SCHLEIERMACHERS Programm so: Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände (in der Rede dargestellt) ¹⁾. Das bedeutet in praxi: um Glaubenssätze in ihrem tiefsten Sinn zu verstehen, um ihren tiefsten eigentlichen Sinngehalt zu erfassen, ist auszugehen von den religiösen Gemütszuständen, die ihnen zugrunde liegen ²⁾. Zu ihnen durchzudringen muß also die theologische Arbeit bemüht sein. — Die Analogie zu der vorher besprochenen Auf-

weis in Analogie zu jener Phänomenologie steht, ohne doch durch die letztere direkt beeinflusst zu sein. Dabei ist freilich zu beachten, daß die Analogie doch eben nur eine teilweise ist. An dem für die religiöse Ueberzeugung und deshalb auch für die theologische Arbeit entscheidenden Punkt, dem der Wahrheitsfrage, hört sie vollständig auf. Näheres darüber in meiner Abhandlung „Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie?“ (Zeitschrift f. Theologie und Kirche, 1927, S. 53 ff.). — Zur Sache vgl. auch ROB. WINKLER Phänomenologie und Religion, Tübingen, 1921; Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart, Göttingen, 1926.

1) Der christl. Glaube usw., 2. Aufl., § 15.

2) Demgemäß betont SCHLEIERMACHER am Schluß des § 15 mit größtem Nachdruck, Glaubenssätze hätten ihren letzten Grund (gemeint ist: normalerweise) so ausschließlich „in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können“. Die Polemik dieser Entscheidung richtet sich wieder gleichmäßig gegen den Intellektualismus der Orthodoxie und des Rationalismus. Ihm gegenüber wird die Aktualität des lebendigen Herzensglaubens als notwendige Grundlage aller Glaubenssätze, die Anspruch auf Berechtigung haben sollen, geltend gemacht. Denn solchen lebendigen Herzensglauben in seiner Aktualität meint SCHLEIERMACHER mit den „frommen Gemütszuständen“ oder „Erregungen des frommen Selbstbewußtseins“. Der Gegensatz ist immer das intellektualistische, rein theoretische Fürwahrhalten. Vgl. zum Verständnis die Bemerkung in den „Sendschreiben“ an Dr. LÜCKE (a. a. O. S. 645): „Was ist am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatürlich es mit den Grundtatsachen des Christentums hergegangen ist, wenn doch der Glaube, zu dem sie führen sollen, nur ein Fürwahrhalten ist, und die Offenbarung, welche sie enthalten sollen, immer wieder nur eine Belehrung!“ An diesem Punkt trifft also KIERKEGAARDS Forderung eines „existentiellen Denkens“ genau die Intention SCHLEIERMACHERS.

stellung Luthers ist, wenn einmal der Blick dafür geschärft ist, nicht zu verkennen. Es ist hier wie dort die Wendung vom bloß Objektiven ins Subjektiv-Religionspsychologische, die für den Ansatz den Ausschlag gibt. Auf die frommen oder religiösen Gemütszustände verweist SCHLEIERMACHER die theologisch-methodische Arbeit; er spricht für den gleichen Zweck auch von den frommen oder religiösen Bewußtseinszuständen. Deshalb pflegt man seine Theologie als Bewußtseinstheologie zu charakterisieren. Aber in dieser Charakteristik macht sich dann sogleich das Mißverständnis und die Verschiebung geltend. Man meint, die Konsequenz des SCHLEIERMACHERSCHEN Verfahrens müßte dazu nötigen, den Glauben seines Glaubensgehaltes zu entleeren, da die Aufmerksamkeit allein auf die subjektiven Gemütsregungen oder Bewußtseinszustände gelenkt werde. SCHLEIERMACHERS Bewußtseinstheologie, sagt man heute vielfach, sei in Wahrheit gar nicht Theologie, sondern Anthropologie, nicht Lehre von Gott, sondern Lehre vom Menschen.

Aber nichts ist verkehrter als ein solches Urteil. Wenn SCHLEIERMACHER von frommen Gemütszuständen oder frommen Bewußtseinszuständen spricht, meint er nicht menschliche Gemüts- oder Bewußtseinszustände in ihrer bloßen Subjektivität; denn als solche wären sie für ihn gar nicht wirklich fromme oder religiöse im strengen Sinne seines Sprachgebrauches. Sondern er meint sie immer mit dem Merkmal, das sie zu wirklich frommen oder religiösen erst macht, d. h. mit der Bezogenheit auf das religiöse Objekt, auf Gott. Die Objektbezogenheit, die Beziehung auf Gott, ist für ihn gerade die entscheidende Hauptsache, aber freilich die Gottbezogenheit menschlicher Bewußtseinsregungen und Bewußtseinszustände. Anders gesprochen: er meint religiöse Glaubensüberzeugungen, aber eben als wirkliche Glaubensüberzeugungen, und das heißt gerade wieder in ihrer Bezogenheit auf Gott. Denn der Glaube und Gott gehören auch für ihn wie für Luther „zuhaufe“. Oder mit den

Worten, die SCHLEIERMACHER als Motto vor seine Glaubenslehre gestellt hat, und die er denn auch genau unter dem jetzt besprochenen Gesichtspunkt geltend macht¹⁾: „Ohne Glauben ist religiöse Erfahrung unmöglich, und ohne religiöse Erfahrung ist in den Fragen nach Gott keine Einsicht zu gewinnen.“ — Auch der Hinweis auf die Heilige Schrift, den die schon genannte Theologen-Gruppe in schiefer und irreführender Weise geltend macht, führt nicht hierüber hinaus, wenn man nicht zugleich auch hinter Luthers Einsicht zurückgehen will, daß niemand Gott und Gottes Wort ohne eigene Glaubenserfahrung recht verstehen kann²⁾. Denn die Heilige Schrift ist selbst Glaubenszeugnis. Sie führt also ihrerseits auf Glauben und religiöse Erfahrung zurück.

Im übrigen hat auch SCHLEIERMACHER betont, daß die Heilige Schrift, speziell das Neue Testament, als letzte Kontrollinstanz für christliche Glaubenssätze zu gelten habe³⁾. Aber wie dies Wechselverhältnis — dieser religionspsychologische Zirkel — von Heiliger Schrift und religiöser Erfahrung näher zu bestimmen und zu gestalten ist, hat er freilich nicht mehr klargestellt. Immerhin hat er noch den Weg gewiesen, der dahin führen kann. Denn er hat gesehen und erkennen gelehrt, daß die unersetzliche Voraussetzung dafür der Einblick in die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins ist. Diese Einsicht ist sogar die für alle seine theologische und religionsphilosophische Arbeit recht eigentlich grundlegende. Sie beherrscht von der ersten Auflage der Reden her sein gesamtes Denken über die Religion. Wie schon in jener ersten Auflage die scharfe Unterscheidung zwischen dem Grundwesen der Religion selbst und ihren „Dogmen und Lehrsätzen“ für die ganze Auffassung und Behandlungsart SCHLEIERMACHERS ausschlag-

1) Vgl. „Sendschreiben an Dr. LÜCKE“, a. a. O. S. 594.

2) Vgl. hierzu Zusatz II: Die Stellung der dialektischen Theologie zur Heiligen Schrift.

3) Der christl. Glaube usw., 2. Aufl., § 27.

gebend ist, so geht in den „Sendschreiben an Dr. Lücke“ seine methodologische Ueberlegung immer wieder auf das Verhältnis der dogmatischen Lehrbildung zur christlich-religiösen Grundüberzeugung, wie sie in dem Wort Joh. I, 14 zum Ausdruck kommt ¹⁾).

Gegenüber der Wichtigkeit dieser Fragestellung SCHLEIERMACHERS nach der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins tritt der Mangel seiner Position zunächst zurück, der darin besteht, daß seine eigene Analyse dieser Struktur mit der alleinigen Unterscheidung von nur zwei Schichten dem wirklichen Sachverhalt nicht hinreichend gerecht wird und daher auch die genauere Ausbildung des methodischen Ansatzes nicht ermöglicht. Und letzteres um so weniger, als noch hinzuzunehmen ist, daß SCHLEIERMACHER neben der psychologischen die logische Struktur des religiösen Bewußtseins mit ihrem Anspruch auf absolute Wahrheitsgeltung zu wenig berücksichtigt ²⁾). Es kommt ja nicht darauf an, was wir empirisch-zufällig oder empirisch-tatsächlich erfahren, sondern darauf, was wir nach dem Willen Gottes erfahren sollen.

Ganz ähnlich, wie vorher besprochen, verhält es sich nun auch mit dem allgemeinen Religionsbegriff SCHLEIERMACHERS,

1) Besonders lehrreich ist die Ausführung a. a. O. S. 610. Hier heißt es im unmittelbaren Anschluß an die wieder eingeschränkte These, daß „die Sätze nur das Abgeleitete sind und der innere Gemütszustand das Ursprüngliche“: „Ich hätte gewünscht es so einzurichten, daß den Lesern möglichst an jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. I, 14 der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, sowie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen sein soll.“ — Man hat mit Recht die Sendschreiben an Dr. LÜCKE als SCHLEIERMACHERS „theologisches Testament“ bezeichnet (HERM. MULERT in der Einleitung seiner kritischen Ausgabe, S. 3; vgl. oben S. 8, Anm. 1). Dieses Urteil gilt speziell für die vorher zitierten Sätze, in denen sich das theologische Testament SCHLEIERMACHERS aufs kürzeste zusammenfaßt.

2) Das Nähere in meinem „Wesen und Wahrheit des Christentums“ S. 71 ff.

der für seine Theologie durchaus übergreifende Bedeutung hat, da er in allen Einzelbetrachtungen mitwirkt. Es ist die berühmte Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl oder Abhängigkeitsbewußtsein als dem eigentlichen Wesen der Religion.

In formaler Hinsicht besteht an diesem Punkt allerdings eine gewisse Unstimmigkeit. Sie ist aber eben für den hier in Frage stehenden methodischen Problemkreis wesentlich nur formaler Art, sofern sie den Aufbau und die Gliederung der Glaubenslehre betrifft¹⁾. In unserem Zusammenhange kann sie daher außer Betracht bleiben.

1) Es handelt sich um den Umstand, daß die Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein oder Abhängigkeitsgefühl nicht in der Glaubenslehre selbst, sondern in der Einleitung zu ihr als „Lehn-satz“ aus der „Ethik“ (im Sinne einer Theorie alles menschlichen Gemeinschaftslebens) gegeben wird. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß die Lehre in der spezifisch-christlichen Glaubenüberzeugung SCHLEIERMACHERS wurzelt, wie sie denn auch ganz auf das Christentum zugeschnitten ist und erst in ihm zur vollen Entfaltung kommt. Ja, sie steht sachlich in engster Beziehung zur evangelisch-reformatorischen Auffassung des Christentums; sie bildet als allgemeine Religions-theorie den umfassenden Rahmen für die letztere. Denn es entspricht der schlechthinigen Abhängigkeit, daß der Mensch in seinem Eigenbestande schlechterdings nichts hat, was er Gott gegenüber geltend machen und worauf er einen Anspruch gründen könnte, vor Gott etwas zu bedeuten, daß er vielmehr gerade im Letzten und Tiefsten restlos auf die Gnade Gottes angewiesen ist. — SCHLEIERMACHERS eigene Behandlung der Rechtfertigungslehre ist allerdings unzureichend, sie erkennt den Nerv der reformatorischen Position: Sündenvergebung Gottes aus freier Gnade im Kontrast zu seinem Zorn und Gericht über Sünde und Schuld des Menschen. Das ist dadurch veranlaßt, daß SCHLEIERMACHER seine Behandlung an der scholastischen Ausgestaltung des Rechtfertigungsgedankens in der altprotestantischen Schullehre orientiert. Ihr gegenüber liegt ihm daran, zur Einsicht zu bringen, daß Rechtfertigung und Erneuerung des ganzen sittlichen Lebens wesensmäßig zusammengehören. Damit hat SCHLEIERMACHER an diesem Punkt ein Verständnis der Denkweise Luthers gewonnen, das KARL HOLL erneuert und zur Grundlage seiner ganzen Lutherauffassung gemacht hat. Vgl. KARL HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, S. 39, 57, 113 u. ö.

Genauer lautet SCHLEIERMACHERS These so: das Wesen der Religion sei dies, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen wolle, als in Beziehung mit Gott bewußt seien¹⁾. Also das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit mache das eigentliche Wesen der Religion aus, und es sei identisch mit dem Bewußtsein der Gottbezogenheit. Die Gleichsetzung des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins mit dem Beziehungsverhältnis zu Gott ist der Nerv jener These. Sie will den Weg zeigen, durch die Subjektivität hindurch zur Objektivität zu gelangen.

Aber hier erhebt sich nun zuallererst die Frage: ist denn das nicht höchst seltsam, ja völlig widerspruchsvoll, daß der Mann, der in seinem ganzen Leben immer und überall für die Freiheit eingetreten ist, für die Freiheit des Vaterlandes und für die Freiheit der Kirche und für die Freiheit der Wissenschaft, und nicht am wenigsten für die akademische Freiheit im engsten Sinne, d. h. für die Freiheit der Studierenden, sowohl für die Freiheit ihres Studienbetriebes wie für die Freiheit ihrer studentischen Sitten — denn, sagte er in seiner anläßlich der bevorstehenden Gründung der Berliner Universität verfaßten Denkschrift, die eigentlichste Aufgabe der Universitäten sei ja nicht die, Wissensstoff zu vermitteln, sondern die, den wissenschaftlichen Geist als solchen, den Geist der Wissenschaft selbst, des wissenschaftlichen Forschens und Denkens zu wecken und zu pflegen, und das sei nun einmal nur in der Atmosphäre vollster Freiheit möglich, schon an und für sich, vornehmlich aber unter Deutschen und für Deutsche²⁾ — daß also dieser Mann als wichtigste Lehre seiner gesamten beruflichen Arbeit die Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aufgestellt hat, ist das nicht völlig widerspruchsvoll? Es ist nicht widerspruchsvoll;

1) Der christl. Glaube usw., 2. Aufl., § 4.

2) Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Sämtliche Werke, 3. Abt. Bd. I, S. 537 ff., besonders S. 556 ff.

vielmehr: beides entspricht einander aufs genaueste und bedingt sich gegenseitig. Man muß nur den Gedanken der schlechthinigen Abhängigkeit so fassen, wie ihn SCHLEIERMACHER gefaßt haben will; man darf ihn weder im HEGELSCHEM noch im modern-dialektischen Sinne mißverstehen und umbiegen.

Zunächst: wie gelangt SCHLEIERMACHER zu diesem Gedanken? wie gewinnt und wie begründet er ihn? Er gewinnt ihn, sagt man, durch philosophische Spekulation oder Deduktion. Aber schon das ist ein totales Mißverständnis. Wohl hat SCHLEIERMACHER versucht, ihn auch philosophisch zu vertreten. Aber das steht nicht voran, sondern steht durchaus in zweiter Linie. Primär ist der Gedanke für ihn rein religiös. Er gewinnt ihn vom Glauben und von der religiösen Erfahrung aus¹⁾. Und nur so ist auch der Gedanke selbst zu verstehen. Er schließt die Freiheit nicht aus, sondern schließt sie ein, er setzt sie voraus. Ja, auch in diesem Zusammenhange vertritt SCHLEIERMACHER die Freiheit bis zum äußersten, und zwar in der doppelten Richtung, die in Betracht kommt. Im Hinblick auf das Naturgeschehen und im Hinblick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse.

Rechnet doch SCHLEIERMACHER für den Menschen direkt mit der Möglichkeit der Einwirkung auch auf die anderen Weltkörper; und ebenso rechnet er mit ihr auch gegenüber dem absolutesten Despoten. Auch gegenüber dem absolutesten Despoten gibt es schlechthinige Abhängigkeit nicht, sondern nur teilweise Abhängigkeit, die immer — in wie verschiedenem Verhältnis auch — mit teilweiser Freiheit verbunden ist.

1) Dieser Sachverhalt ist fast stets verkannt worden und wird immer wieder verkannt. Die genaue Beachtung des Gedankenganges jenes § 4 (vgl. S. 28, Anm. 1) belegt ihn aber in eindeutigster Weise. Dies Urteil gilt sowohl für den Leitsatz selbst wie für die nachfolgende Ausführung, die im dritten Abschnitt auf den Höhepunkt ihrer Argumentation gelangt. Und die Sendschreiben an Dr. LÜCKE bestätigen vollends, daß die Grundintention SCHLEIERMACHERS nur so richtig zu verstehen ist.

Aber nun behauptet SCHLEIERMACHER weiter, und diese Behauptung gründet er auf den Glauben und auf die religiöse Erfahrung, daß alle die verschiedenen Formen und Arten der teilweisen Freiheit und Abhängigkeit sich unterordnen einer letzten und sich aufs Letzte beziehenden Abhängigkeit, einer Abhängigkeit, die die ganze Existenz des Menschen und sein gesamtes Dasein betrifft, die demgemäß in diesem Sinne ein „unmittelbares Existenzialverhältnis“¹⁾ zum Ausdruck bringt. Erst das und nur das ist schlechthinige Abhängigkeit. Sie bezieht sich also auf die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens, ja alles Daseins überhaupt.

Und weiter: indem der Mensch sich dieser schlechthinigen Abhängigkeit bewußt wird und sie anerkennt²⁾, steht er eben damit und soweit in Beziehung zu Gott. Denn schlechthinige Abhängigkeit ist für SCHLEIERMACHER sinnvoll möglich nur gegenüber einer Größe, einer Wirklichkeit, einer Macht, die der gesamten raumzeitlichen Welt übergeordnet ist und sie — alles bedingend, selbst unbedingt — beherrscht. Deshalb besagt Beides das Gleiche: sich der schlechthinigen Abhängigkeit bewußt werden, und sich der Beziehung zu Gott bewußt werden. Also in und mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein ist die Beziehung zu Gott gegeben. Es ist ganz wie bei Luther: der Glaube und Gott gehören zuhaufe. Durch jene Wendung ins Subjektiv-Religionspsychologische wird der Gottesgedanke in seiner ab-

1) So von SCHLEIERMACHER selbst bezeichnet in den Sendschreiben an Dr. LÜCKE, a. a. O. S. 265. Besonders beachtenswert ist dabei noch, daß SCHLEIERMACHER diese Formulierung im Zusammenhang mit der Frage nach dem „letzten Grund des Glaubens“ vornimmt. Es handelt sich für ihn eben um Glaubenserfahrung und Glaubensüberzeugung.

2) Dies Moment der „Anerkennung“ ist für SCHLEIERMACHER nicht etwa nebensächlich, sondern von so entscheidender Wichtigkeit, daß er das Wesen der Frömmigkeit geradezu in diese Anerkennung setzt. Vgl. Sendschreiben an Dr. LÜCKE, a. a. O., S. 599. — Dementsprechend soll dann die christliche Sittenlehre die Darstellung der unter dieser Anerkennung gefaßten Willensbestimmung sein.

soluten Objektivität nicht als gleichgültig oder doch nebensächlich beiseite geschoben, sondern er wird dadurch inhaltlich charakterisiert und gerade dadurch in seiner absoluten Objektivität sichergestellt, — natürlich nicht rational, sondern glaubensmäßig.

Mit dem jetzt Besprochenen hängt dann noch ein Weiteres aufs engste zusammen. Von dem Ansatz der Reformation aus tut SCHLEIERMACHER den ersten Schritt, den Grundfehler der üblichen Definitionen der Religion zu überwinden. Indem diese den Begriff der Religion durch den Gottesbegriff erklären wollen, ergeben sie eine bloße Wort- oder Scheindefinition. Sie setzen daher, wenn sie überhaupt Sinn haben sollen, eine autoritative, womöglich eine autoritativ-unfehlbare Bestimmung des Gottesgedankens im Sinne eines im voraus feststehenden Dogmas voraus. Das heißt: sie gehören in den Zusammenhang der katholischen Welt- und Lebensanschauung.

Mit anerkennenswerter Klarheit hat kürzlich auch einer der heutigen katholischen Religionsphilosophen, wohl der gelehrteste und scharfsinnigste unter ihnen, ERICH PRZYWARA erkannt, daß die methodische Grundintention SCHLEIERMACHERS durchaus in der Konsequenz der Reformation und speziell in der Konsequenz des Glaubensverständnisses Luthers liegt¹⁾. Die Ablehnung jener Intention SCHLEIERMACHERS führt tatsächlich hinter die Reformation zurück. Sie führt, wie PRZYWARA gleichfalls völlig richtig urteilt, auf Thomas v. Aquino zurück.

Daß aber Thomas v. Aquino auf der einen Seite, SCHLEIERMACHER auf der anderen die beiden Hauptmöglichkeiten theologisch-methodischer Einstellung bedeuten, das hat auch

1) ERICH PRZYWARA, Das Problem der protestantischen Theologie. Stimmen der Zeit, Bd. III, 1926, Heft 11, S. 348 ff. — Vgl. Zusatz III: ERICH PRZYWARA über Schleiermacher und Ritschl und die Theologie der Synthese beider.

ALBRECHT RITSCHL gesehen und anerkannt¹⁾. Damit übernimmt und vertritt RITSCHL auch seinerseits die Einsicht SCHLEIERMACHERS, daß es in der Religion letzten Endes um den Sinn des Lebens geht, um die Frage, ob das Leben überhaupt einen Sinn habe und worin er bestehe. Daß auf diese Frage nur die Religion und letztlich nur die christliche Religion, wie sie in der Kirche als der christlichen Glaubensgemeinschaft lebendig ist, eine befriedigende Antwort geben könne, ist die übergreifende Betrachtung, in der SCHLEIERMACHER und RITSCHL wieder völlig zusammenstehen. In dieser Hinsicht steht auch die dialektische Theologie, ohne es selbst wahrhaben zu wollen, völlig auf dem von SCHLEIERMACHER und RITSCHL gelegten Fundament²⁾.

RITSCHLS Ziel aber, die evangelisch-reformatorische Welt- und Lebensanschauung zu geschlossener Einheitlichkeit zu bringen, ist durch Klärung und entsprechende Ausgestaltung des methodischen Prinzips SCHLEIERMACHERS sachgemäßer zu erstreben als durch RITSCHLS Theorie der Werturteile oder ihre teils im Anschluß an ihn, teils im Gegensatz zu ihm versuchten Modifikationen³⁾. Vorbildlich bleibt dagegen RITSCHL

1) ALBRECHT RITSCHL, Schleiermachers Reden über die Religion usw., S. 20: „Will man die stoffliche Anregung (aus den eigentlichen Reformationsschriften Luthers und Calvins Institutio) durch die methodische Anleitung zum theologischen Denken ergänzen, so wird man seine Schule nur an Schleiermacher und an Thomas von Aquino machen können.“ — Kurz vor diesen Worten steht auch der von mir als Motto vorangestellte Satz.

2) JOH. WENDLAND hat den Vertretern der dialektischen Theologie gewiß sehr mit Recht größte Undankbarkeit gegen ihre Vorgänger vorgeworfen. Vgl. WENDLANDS Artikel „Theologie der Synthese“, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1926, Nr. 26 u. 27.

3) Als Hauptrepräsentanten der beiden zuletzt genannten Versuche können JULIUS KAFTAN einerseits, REINHOLD SEEBERG andererseits genannt werden. KAFTAN hat die Theorie der Werturteile im Sinne der Grundtendenz RITSCHLS selbst umgestaltet: das religiöse Erkennen verlaufe zwar nicht in Werturteilen, aber es beruhe auf solchen. SEEBERG in diesem Zusammenhang zu nennen widerspricht zwar der in der deutschen evangelischen Theologie bisher üblichen Betrachtungsweise.

mit der Unbefangenheit und Schärfe seines historischen Denkens. An diesem Punkt bedeutet die dialektische Theologie einen außerordentlich bedauerlichen Rückschritt der ganzen theologischen Haltung und Denkweise. Ihre an sich sehr berechtigte Bekämpfung des Historismus hat sich hier überschlagen und hat dann zur entgegengesetzten Einseitigkeit geführt. Eine Synthese der Positionen von SCHLEIERMACHER und RITSCHL in der Weise zu erarbeiten, daß ihre auf die Reformation zurückgreifenden Motive zur vollen Geltung gebracht, die von dieser wegführenden Momente aber ausgeschaltet werden, das wird daher für die Gegenwart und nächste Zukunft die wichtigste Aufgabe der evangelischen Theologie sein müssen.

Denn SCHLEIERMACHERS Theologie ist durch Mißverständnis und Mißdeutung dem Psychologismus verfallen, RITSCHLS Theologie aber ist in den Bann des Historismus geraten. Durch diese Doppelgefahr wird zugleich auch das Fundament aller evangelischen Theologie, das Glaubensverständnis der Reformation, bedroht. Zu beheben aber ist diese Gefahr nicht durch leidenschaftliche Uebersteigerung der entgegengesetzten Extreme nach der Art KIERKEGAARDS, sondern nur durch strenge methodische Schulung, die den Eigencharakter des Glaubens in seinem ganzen Umfang gelten läßt, die deshalb auch die religiöse Erfahrung als Glaubenserfahrung grundsätzlich berücksichtigt, nicht aber, wie die dialektische Theologie tut, sie grundsätzlich auszuschalten sucht, und die demgemäß durch die Subjektivität hindurch die Objektbeziehung und den Objektgehalt des Glaubens der Christenheit als Gemeinschaft der Gläubigen sicherzustellen sich bemüht, immer eingedenk des Wortes Luthers, das die dialektische Theologie zum Gespött macht: „Der Glaube und Gott gehören zuhaufe.“

Aber nur von hier aus ist zu verstehen, daß ausländische Religionsforscher ihn geradezu zur Schule RITSCHLS rechnen. Vgl. z. B. JAMES H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future*, 1912, S. 228 ff.

Zusatz I.

Ferdinand Kattenbusch über Schleiermacher und Ritschl.

Daß ALBRECHT RITSCHL der Bedeutung der theologischen Arbeit SCHLEIERMACHERS nicht völlig gerecht zu werden vermocht hat, ist aus seiner geschichtlichen Stellung und Aufgabe heraus verständlich ¹⁾. Ganz befremdlich aber ist es, daß von den Systematikern seiner Schule gerade derjenige, der seine eigene Arbeit wesentlich auf das historische Gebiet beschränkt hat, zu einer völligen Verkennung jener Bedeutung fortgegangen ist. Die neue Ausgabe, zu der FERDINAND KATTENBUSCH seinen ehemaligen Vortrag „Von Schleiermacher zu Ritschl“ erweitert und die er unter den neuen Titel „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher“ gestellt hat (1924 und 1926), faßt ihre Gesamtbeurteilung der Leistung SCHLEIERMACHERS in die These zusammen, das geistige Erbe SCHLEIERMACHERS sei jetzt voll ausgenutzt und in diesem Sinne verbraucht, es sei zu erschöpfender wissenschaftlicher Auswirkung gelangt: „Wir wollen des großen Mannes auch weiterhin in Ehrerbietung gedenken. Aber es gibt keine bedeutsamen „Rückstände“

1) Uebrigens hat RITSCHL noch in seinem letzten Lebensjahr selbst anerkannt, daß jedenfalls seine Schrift über Schleiermachers „Reden“ starke Korrekturen und Einschränkungen erfordere. Vgl. OTTO RITSCHL, Albr. Ritschls Leben, Bd. II, S. 247 f. — Eine zusammenfassende Behandlung der Jugendzeit und Jugendarbeit SCHLEIERMACHERS veröffentlicht soeben GEORG WEHRUNG: Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, 1927.

mehr in dem von ihm hinterlassenen Ideenschatze. So ist die Theologie heute an die Grenze dessen gelangt, was er Bleibendes gewähren konnte. Er würde in Zukunft mehr hemmen als fördern.“

Damit ist der wirkliche Sachverhalt vollständig auf den Kopf gestellt. SCHLEIERMACHERS theologische Arbeit ist so wenig ausgeschöpft, daß vielmehr seine theologisch bedeutsamste Einsicht, in der sich die Linien von Luther und von Kant her kreuzen, erst eben jetzt in ihrer Tiefe verstanden zu werden anfängt. Sie war bisher unverstanden geblieben oder psychologistisch mißdeutet worden, wie Letzteres ja auch genau so von KATTENBUSCH wie von der dialektischen Theologie geschieht. BRUNNERS Schleiermacher-Buch ist eine einzige fortlaufende Mißdeutung und Vergewaltigung der theologischen Arbeit SCHLEIERMACHERS.

Wohl bedeutete die sog. Erlanger Theologie den Versuch, jene grundlegende Einsicht SCHLEIERMACHERS aufzunehmen und durchzuführen. In HOFMANNs berühmter Formel „Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft“ hat sich dieser Versuch seinen stärksten Ausdruck gegeben. Seinen stärksten — aber doch nicht eindeutigen Ausdruck. Denn auch diese Formel kann psychologistisch-subjektivistisch gedeutet werden. Und sie ist alsbald so gedeutet worden. In diesem Sinne beherrscht sie auch den methodischen Ansatz der Theologie FRANKS. Erst LUDWIG IHMELS kommt neuestens von dem Ausgangspunkt der Erlanger her dem richtigen Verständnis SCHLEIERMACHERS näher.

Doch hätte schon der Umstand KATTENBUSCH von seinem verhängnisvollen Irrtum abhalten müssen, daß die beiden bedeutendsten Systematiker der Schule RITSCHLS, WILHELM HERRMANN und JULIUS KAFTAN, den Fortschritt, den — in verschiedener Weise und in verschiedener Richtung — ihre

Arbeit über RITSCHL hinaus erzielt hat, nur durch bewußtes Zurücklenken zu SCHLEIERMACHER erreicht haben. Und zwar knüpft HERRMANN an die „Reden“ an, KAFTAN aber an die Glaubenslehre. Dabei hat zwar auch KAFTAN jene methodische Einsicht SCHLEIERMACHERS mißverstanden; aber er hat doch das große Verdienst, in der Nachfolge und im Sinne SCHLEIERMACHERS das Glaubensverständnis Luthers zum Leitmotiv seiner Dogmatik gemacht zu haben. Was KAFTAN als „innere Logik“ des Glaubens bezeichnet, liegt wenigstens in der Richtung der Grundeinsicht und Grundintention SCHLEIERMACHERS.

Es gehört nun mit zu dem schweren Irrtum KATTENBUSCHS, daß er zwar für die Leistung HERRMANNS noch Verständnis hat, für diejenige KAFTANS dagegen nicht mehr oder doch nur in sehr beschränktem Maße. Daher ist ihm auch verborgen geblieben, daß BARTHS Ablenken von HERRMANN (von dem BARTH ausgegangen ist) — rein sachlich angesehen — in weitem Umfange ein Hinlenken zu KAFTAN darstellt.

Ganz schief und irreführend ist auch KATTENBUSCHS Beurteilung der theologischen und religionsphilosophischen Arbeit ERNST TROELTSCHS. Er sieht in TROELTSCH den echten „Schleiermacherianer“. Das ist wieder ein auf völliger Verkenntung und Verschiebung des Sachverhalts beruhendes Urteil. Denn TROELTSCH hat sich fast ausschließlich an die eine der beiden bei SCHLEIERMACHER nebeneinander laufenden Linien gehalten, an die seines philosophisch-spekulativen „Dilettantismus“. Die theologisch entscheidende Linie, die von der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ über die erste Auflage der Glaubenslehre zu ihrer zweiten Auflage und zu den Sendschreiben an Dr. LÜCKE führt, hat er so gut wie ganz beiseite geschoben. Das „Testament“ SCHLEIERMACHERS hat also TROELTSCH nicht übernommen und nicht ausgeführt. Er ist alles andere als echter Schleiermacherianer.

KATTENBUSCHS eigenes Programm, die theologisch-systematische Arbeit unter Ausschaltung SCHLEIERMACHERS un-

mittelbar an Luther anzuknüpfen, ist eine — nur aus seinem überwiegenden Historismus zu verstehende — Naivität. Sie übersieht, daß zwischen Luther und uns KANT und KANTS kritisches Denken steht. Darauf gerade beruht SCHLEIERMACHERS Bedeutung, daß er das kritische Denken KANTS in die theologische Arbeit eingeführt und doch zugleich das Glaubensverständnis Luthers erneuert hat. Letzteres zwar nicht in dem spannungsreichen Vollsinn des reformatorischen Glaubensbegriffs mit seinem Charakter des persönlichen, auf stets neuer Entscheidung und neuem Wagnis im täglichen Kampf gegen Anfechtung, Sünde und Schuld beruhenden Vertrauensverhältnisses zu dem lebendigen, geistig-persönlichen Gott in seinem Heiligkeits- und Liebeswillen, wie ihn uns seine Selbstoffenbarung im Leben, Lehren, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zeigt; — aber doch in dem für die methodische Einstellung zunächst entscheidenden Gegensatz gegen das bloße Fürwahrhalten von Dogmen und Lehrsätzen auf Grund äußerer Autorität, ja gegen jede Fassung, die irgendwie, direkt oder indirekt, in diese Richtung führt und damit den religiösen Glauben zu einer bloß theoretischen Angelegenheit macht. Immer wieder gefährden Rationalismus und Orthodoxie in dieser Weise den lebendigen Glauben. SCHLEIERMACHERS doppelseitige Frontstellung gegen jene beiden Richtungen hat daher keineswegs bloß historische Bedeutung für die Verhältnisse seiner Zeit. Sie ist durchaus von bleibendem und zwar fundamentalstem Wert für die Sicherung des evangelisch-reformatorischen Glaubensverständnisses überhaupt. — Daß auch die dialektische Theologie dieses heute wieder mit ihrem Hin- und Herschwanken zwischen Rationalismus und Orthodoxie aufs stärkste gefährdet, hängt aufs engste mit ihrem unzureichenden Verständnis SCHLEIERMACHERS zusammen. Auch das hätte KATTENBUSCH nicht übersehen sollen.

Zusatz II.

Die Stellung der dialektischen Theologie zur Heiligen Schrift.

Von dem S. 25 genannten Punkt aus ist die Stellung der dialektischen Theologie zur Heiligen Schrift zu verstehen und zu beurteilen. Sehr berechtigt, weil durchaus sachgemäß und notwendig ist ihr Bestreben, die Heilige Schrift in ihrem Gegenwarts- und Ewigkeitswert für uns als „Gottes Reden zu uns“ zu verstehen. Aber sie meint nun, diese Betrachtung ohne Berücksichtigung der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung durchführen zu können. Denn die letztere beeinträchtigt die Bedeutung und die Würde der Heiligen Schrift, der dann die eigenpersönliche religiöse Erfahrung als koordiniert und gleichwertig zur Seite gestellt werde. Indes dies Urteil zeigt gerade, daß die dialektische Theologie infolge der Einseitigkeit ihrer Einstellung die theologischen Probleme nicht in die letzte Tiefe zu führen vermag.

Der religionspsychologische Zirkel zwischen der Heiligen Schrift und der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung ist methodisch angesehen allerdings ein wirklicher Zirkel, d. h. die beiden Größen werden immer wieder aufeinander bezogen. Diese Bewegung hinüber und herüber wird immer wieder vorgenommen. Ebendeshalb bleibt aber die Heilige Schrift in sachlicher Hinsicht der religiösen Erfahrung übergeordnet. Denn erstens ist ja die christlich-religiöse Erfahrung jeweilig in jedem konkreten Einzelfall bereits durch die Heilige Schrift bedingt. Und zweitens ist für jenes Verfahren die Heilige Schrift die stets gleichbleibende Größe, die religiöse Erfahrung dagegen die stets wechselnde; von Generation zu Generation, von Person zu Person und genau genommen sogar von Fall zu Fall wechselnd. Das Wechseln von Person zu Person ist besonders wichtig. Mit der grundsätzlichen Berücksichtigung dieses Umstandes ist zugleich die jeweilige Beziehung zu den

anderen Glaubensgenossen d. h. zur Kirche im evangelischen Sinne in den methodischen Ansatz des religionspsychologischen Zirkels einbezogen.

Sachlich betrachtet bleibt also die religiöse Erfahrung der Heiligen Schrift durchaus untergeordnet. Die religiöse Erfahrung wird nur als methodisches Hilfsmittel für die Auffindung des spezifisch christlichen Ueberzeugungskernes der Aussagen der Heiligen Schrift benutzt, allerdings als ganz unentbehrliches und unumgängliches.

Diesen Sachverhalt können wir auch so ausdrücken: Die Heilige Schrift — sie und sie allein — hat als Quelle der christlichen Glaubenslehre zugelten; die religiöse Erfahrung aber ist das methodische Hilfsmittel zum sachgemäßen Verständnis der Heiligen Schrift.

Damit haben wir ein ganz eindeutiges und zugleich ein methodisch kontrollierbares Verfahren für die christliche Glaubenslehre. Beide Momente sind von größter Wichtigkeit. Denn sie sind die Voraussetzung für gemeinsame, sich gegenseitig fördernde Arbeit an der Glaubenslehre. Ohne ein eindeutiges Verfahren ist gemeinsame Arbeit auf diesem zentralsten Gebiet der Theologie nicht möglich. Und ohne ein methodisch kontrollierbares Verfahren ist solche gemeinsame Arbeit auch nicht möglich. Sonst baut jeder Dogmatiker sein System für sich und überläßt es den anderen, das Gleiche zu tun. Gemeinsame, ineinandergreifende, Schritt für Schritt die christliche Erkenntnis fördernde Arbeit ist dann unmöglich. Gerade das Fehlen eines eindeutigen und methodisch kontrollierbaren Prinzips der Glaubenslehre hat den Historismus und Psychologismus in der Theologie aufkommen lassen, hat also die Krisis herbeigeführt, in der wir heute stehen.

Auf die Frage, welches die eigentliche Quelle der evangelischen Glaubenslehre sei, wurden die verschiedenartigsten Antworten gegeben. Es sei die Heilige Schrift, sagten die einen,

es seien die Bekenntnisschriften, sagten die anderen, es sei die eigene religiöse Erfahrung, die dritten, um nur die wichtigsten zu nennen. Die beiden ersten Antworten führen zum Historismus, die dritte führt zum Psychologismus. Jede von ihnen aber bedeutet ein Willkürverfahren, da sowohl für die Heilige Schrift wie für die Bekenntnisschriften erst die betreffende Auslegung die Entscheidung bringt. In der sog. Vermittlungstheologie war es daher üblich geworden, jene drei Quellen nebeneinander zu stellen, um dadurch, wie man meinte, einen Ausgleich herbeizuführen. Man hatte dann also drei Quellen der Glaubenslehre, die als gleichberechtigt galten. Dadurch wurde in Wirklichkeit die Willkür nicht vermindert, sondern noch vergrößert. Denn nun konnte man die Entscheidung nach Belieben bald der einen, bald der anderen Quelle entnehmen und dann die beiden anderen danach auslegen.

Wie steht nun die dialektische Theologie KARL BARTHS zu dieser ganzen Frage, der wichtigsten aller theologischen Prinzipienfragen?

Eine Zeitlang schien BARTH zum starren Biblizismus zurückkehren zu wollen, der konsequenterweise die strenge Verbalinspiration voraussetzt oder fordert. Die ausschließliche Betonung des „Wortes“ und die angebliche grundsätzliche Ausschaltung der eigenen religiösen Erfahrung wiesen in diese Richtung. Jetzt sucht aber BARTH auf Grund der Auseinandersetzung mit ERIK PETERSON einen anderen Ausweg¹⁾. Er stellt sich im Prinzip auf den Standpunkt der Vermittlungstheologie, d. h. er vertritt das Prinzip mehrerer nebeneinanderstehender, abwechselnd zu gebrauchender Quellen der Glaubenslehre. Dies Prinzip bedeutet, wie sich schon ergab, ein Willkürverfahren. Ja, gegenüber der Position der Vermittlungstheologie ist die Willkür bei BARTH nochmals gesteigert. Schon dadurch, daß er nicht nur drei, sondern nach seinem eigenen

1) Vgl. BARTHS Aufsatz „Kirche und Theologie“ in *Zwischen den Zeiten*, 1926, S. 18 ff.

Ansatz vier Quellen zur Auswahl bietet: die Heilige Schrift, die Bekenntnisschriften, die anerkannten Lehrer und das sog. Gebot der Stunde. Daß dabei gerade die beiden letztgenannten ihm eigentümlichen Quellen der Willkür Tor und Tür öffnen, liegt auf der Hand. Und doch kommt, abermals zu seinen Ungunsten, noch ein Weiteres hinzu. In Wirklichkeit hat BARTH nicht vier, sondern fünf Quellen. Denn die eigene religiöse Erfahrung kann er natürlich garnicht ausschalten. Auch er arbeitet mit ihr, nur, daß er es heimlicher, versteckterweise tut. Dadurch entzieht er dies Moment jeder methodischen Kontrolle. Und das steigert notwendig die Willkür erst recht.

Demgegenüber ermöglicht die religionspsychologische Betrachtung mit ihrem religionspsychologischen Zirkel eine eindeutige, methodisch kontrollierbare Position. Denn sie nötigt zu der schon genannten Entscheidung: die Heilige Schrift als geschichtliche Urkunde der Offenbarung ist die alleinige Quelle der evangelischen Glaubenslehre. Die eigenpersönliche religiöse Erfahrung ist nicht Quelle für die Glaubenslehre, sie ist methodisches Hilfsmittel. Die evangelischen Bekenntnisschriften sind auch nicht Quelle für die Glaubenslehre. Sie sind Zeugnisse des evangelisch-reformatorischen Glaubensverständnisses. Als solche behalten sie ihren hohen Wert; aber der Heiligen Schrift sind sie nicht gleichzustellen, am allerwenigsten als Quelle für die Glaubenslehre. Es gibt nur eine Quelle für die christliche Glaubenslehre im evangelischen Sinne: die Heilige Schrift.

Zusatz III.

Erich Przywara über Schleiermacher und Ritschl
und die Theologie der Synthese beider.

Für die Klärung des gegenseitigen Verhältnisses evangelischer und katholischer Theologie — sowohl im allgemeinen wie in Sonderheit in der gegenwärtigen Situation — ist der Doppelartikel PRZYWARA über das „Problem protestantischer

Wobbermin, Schleiermacher und Ritschl.

Theologie“ und „Das Problem katholischer Theologie“ (Stimmen der Zeit, 1926, S. 348 ff.; S. 428 ff.) äußerst lehrreich.

Schon das verdient Beachtung, daß PRZYWARA die Bedeutung der Methodenfrage in ihrer überragenden, weil für alle Einzelentscheidungen grundlegenden Wichtigkeit klar erkannt und nachdrücklich betont hat. Das neugestellte Methodenproblem der Theologie sei keineswegs eine rein esoterische Fachangelegenheit, sondern im wahren Sinne die vielleicht wichtigste Angelegenheit der geistigen Gegenwart. Er erkennt auch unumwunden an, daß an diesem Punkt die evangelische Theologie vorangegangen sei. Und auch das ist ihm deutlich geworden, daß die evangelische Theologie dabei auf SCHLEIERMACHER zurückgreifen muß, daß jeder Versuch, grundsätzlich hinter Schleiermacher zurückzugehen, zugleich hinter die Reformation selbst zurückführen würde. Denn SCHLEIERMACHER sei im Hinblick auf die wissenschaftliche Bearbeitung der Methodenfrage rechtmäßig als der „erste eigentlich protestantische Theologe“ zu bezeichnen, da er die theologische Arbeit streng als „Glaubenstheologie“ zu gestalten gefordert habe. Die dialektische Theologie der BARTH und BRUNNER stellt daher PRZYWARA unter das Dilemma: entweder sie führt ihr Programm reiner Objektivität und reiner „Gottes-Theologie“ konsequent durch, dann ist ihre Ablehnung SCHLEIERMACHERS berechtigt, dann müßte sie aber auch zur Ablehnung der Reformation fortschreiten — oder aber, wenn sie letzteres nicht will, dann bleibt sie inkonsequent und dann enthüllt sich dem Katholiken auch ihr angeblicher Objektivismus als falscher Schein, als bloß verkleideter Subjektivismus.

Nun gelangt freilich PRZYWARA zu diesem letzteren Urteil „verkleideter Subjektivismus“ schließlich auch über meinen Versuch eines inneren Ausgleichs zwischen Objektivismus und Subjektivismus, zwischen „theozentrischer“ und „anthropozentrischer“ Theologie nach dem Grundsatz „anthropozentrisch im methodi-

schen Ausgang, theozentrisch in der Zielrichtung und in der Gesamtposition“. Aber seine diesem Zweck dienende Argumentation ist an den entscheidenden Punkten offensichtlich gewaltsam und daher hinfällig. Sie betrifft zwei zusammengehörige Problemkreise, den Gottesbegriff und die Trinitätsfrage. Mein Gottesbegriff schließe den ganzen Naturbereich aus der religiösen Beurteilung aus, identifiziere also Gott mit einer einzelnen Seite des Geschöpflichen, dem Bereich des Geistig-Geschichtlichen. Diese Beurteilung meines Gottesbegriffs muß ich aufs bestimmteste zurückweisen. Gott ist mir durchaus der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit. Im einzelnen verweise ich besonders auf meine Ablehnung der Marcionitischen Denkweise in der Auseinandersetzung mit ADOLF V. HARNACK (vgl. mein „Wesen und Wahrheit des Christentums“, S. 134 ff.). Und meine kritische Stellung zu den Fragen der Naturwunder, der Jungfrauengeburt, der Auferstehung im naturhaften Sinne einer Auferstehung des „Fleisches“, gründet sich nicht, wie PRZYWARA meint, auf jenen unzulänglichen Gottesbegriff, sondern ausschließlich darauf, daß mir die betreffenden Ueberlieferungen historisch anfechtbar erscheinen. Die hier zur Geltung kommende historische Kritik hat aber ihr Fundament an dem kritischen Denken überhaupt im Sinne KANTS, an jener kopernikanischen Umkehrung des wissenschaftlichen Denkens, die mit der Erkenntnis nicht bei den Objekten, sondern bei den Subjekten der Erkenntnis einsetzt, freilich nicht, um bei den Subjekten stehen zu bleiben, sondern um von da aus die Erkenntnis der Objekte sicherzustellen, sie allerdings auch gegen Dogmatismus und Willkürspekulation abzugrenzen.

Was die Trinitätsfrage betrifft, so urteilt PRZYWARA, ich verkürze in unzulässiger Weise den trinitarischen Monotheismus, indem ich ihn auf die allgemeine Formel „von Gott, durch Gott, zu Gott hin“ zurückführe. Indes dieses Urteil übersieht 1., daß ich genau wie PRZYWARA selbst die bloß ökonomische Trinität ablehne und die ontologische Trinität

vertrete, sodann 2., daß ich jene Formel gerade nicht in dem allgemeinen (stoisch-pantheistischen) Sinne fasse, sondern in dem spezifisch-christlichen Sinne, den ihr der Apostel Paulus gegeben hat (vgl. mein „Wesen und Wahrheit des Christentums“, S. 387 ff.).

Demnach bleibt von den Einwendungen PRZYWARAS gegen meine Position nur die eine bestehen, die sich auf den Glaubensbegriff und den Kirchenbegriff bezieht. Die Kirche im juristischen Sinne müsse in die Glaubensfunktion selbst hineingenommen werden. Damit ist tatsächlich — an diesem Punkt treffe ich mit PRZYWARA wieder vollständig zusammen — der entscheidende Unterschied zwischen römisch-katholischem und evangelisch-protestantischem Christentum scharf und präzise herausgestellt.

BX Wobbermin, Georg, 1869-1943.
4827 Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung
S3 für die heutige theologische Lage und Aufgabe.
W6 Tübingen, Mohr, 1927.
44p. 24cm. (Sammlung gemeinverständlicher
Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der
Theologie und Religionsgeschichte, 125)

Bibliographical footnotes.

1. Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 1768-1834. 2.
Ritschl, Albrecht Benjamin, 1822-1889. I. Title. II. Series:
Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 125.

CCSC/nnn

A1883

